

### Die Soziologie der religiösen Erfahrung

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (2004). Die Soziologie der religiösen Erfahrung. In F. Ricken (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung: ein interdisziplinärer Klärungsversuch* (S. 69-80). Stuttgart: Kohlhammer. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-7353>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

*In: Friedo Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 69-80.*

Hubert Knoblauch

## **Die Soziologie der religiösen Erfahrung**

### **1. Einleitung**

Schon seit Schleiermachers Grundlegung spielt die religiöse Erfahrung eine große Rolle in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Religion beschäftigen. Weil die Erfahrung vor allem in den phänomenologischen Ansätzen der Soziologie als eine Grundkategorie angesetzt wurde, könnte man auch vermuten, daß sie vor allem in der Religionssoziologie eine gewisse Rolle spielt. Zwar tritt der Begriff der religiösen Erfahrung durchaus an verschiedenen Stellen in einer bedeutsamen Stellung auf. So unterscheidet Charles Y. Glock in seinem berühmten Mehrdimensionen-Modell der Religion folgende fünf Dimensionen der Religion<sup>1</sup>:

- Die ideologische Dimension des Glaubens, die gemeinsame Glaubensüberzeugungen der Mitglieder einer Religion umfaßt.
- Die rituelle Dimension der Praxis, wie etwa Gottesdienst, Trauung oder Tischgebet.
- Die Dimension der *religiösen Erfahrung*, also der gefühlsmäßigen, emotionalen Beziehung zu jenseitigen Kräften oder Wesen.
- Die intellektuelle Dimension des religiösen Wissens, also das Wissen um und der argumentative Umgang mit Lehrsätzen und Quellen der Religion.
- Die ethische Dimension der religiösen Wirkung, also die Normen und Werte, die sich aus der Religion ergeben und in Handlungen ausdrücken.

Obwohl manche prominente Forscher die Meinung vertreten, daß die Erfahrungsdimension für die Religion von entscheidender Bedeutung sei, wird sie in religionssoziologischen Theoriebildung geradezu stiefmütterlich behandelt (sieht man von der phänomenologischen Tradition ab (und zwar der soziologisch-phänomenologischen im Gefolge von Schütz wie auch der religionsphänomenologischen in den Arbeiten von Otto, Wach oder Heiler). Eine empirische Behandlung dieses Themas scheint sogar nahezu vollkommen zu fehlen. Eine Ausnahme stellen – abgesehen von unseren eigenen Versuchen<sup>2</sup> – lediglich einige jüngere amerikanische Versuche zu einer Soziologie der Erfahrung dar.

---

<sup>1</sup> Eine frühe deutsche Übersetzung des 1954 entwickelten Modells („Über die Dimensionen der Religiosität“) in: MATTHES 1869.

<sup>2</sup> Vgl. SCHMIED und KNOBLAUCH (1999), KNOBLAUCH, SCHNETTLER und SOEFFNER 1999 sowie KNOBLAUCH und SCHNETTLER 2001.

Im Anschluß an die Arbeiten des Anthropologen Geertz, der empfahl, das zu untersuchen, was „erfahrungsnah“ sei,<sup>3</sup> bemühte sich seit Beginn der neunziger Jahre eine Reihe von soziologischen Forschern in theoretischen Arbeiten und qualitativen Untersuchungen um einen solchen „erfahrungsnahen“ Ansatz. Dazu zählen etwa Neitz, Spickard, Yamane und Polzer.<sup>4</sup> Die amerikanische Soziologie der religiösen Erfahrung nimmt dabei ausdrücklich Bezug auf Schütz' Analysen der „mannigfachen Wirklichkeiten“, die auch die Grundlage meiner eigenen Arbeit bilden.<sup>5</sup> Allerdings ist der amerikanischen Debatte Schütz' Weiterentwicklung des Transzendenzbegriffes weitgehend entgangen, auf die insbesondere Thomas Luckmann hingewiesen hat. Ich möchte deswegen zunächst den Begriff der Transzendenz erläutern, um dann auf den Zusammenhang zwischen Transzendenz und Kommunikation einzugehen. Im dritten Abschnitt werde ich einige empirische Befunde der Soziologie religiöser Erfahrung skizzieren, um dann auf dessen gegenwärtige Relevanz einzugehen. Um auf die Bedeutsamkeit des Themas hinzuweisen, gehe ich abschließend kurz auf den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Glauben ein.

## 2. Erfahrung und Transzendenz

Wer sich mit religiösen Erfahrungen beschäftigt, sollte beachten, daß Erfahrungen einen sehr unterschiedlichen Stellenwert für Religionen habe. War etwa der Religionswissenschaftler Mircea Eliade der Auffassung, Religion gründe in besonderen, herausragenden Erfahrungen, so muß man doch zumindest einräumen, daß Erfahrungen eine sehr unterschiedliche Rolle in verschiedenen Religionen (auch und gerade innerhalb des Christentums) spielen. Während wir etwa in vielen Ausprägungen des Islam eine starke Betonung auf die rituelle Dimension finden, zeichnet sich das Christentum durch eine große Gewichtung der intellektuellen Dimension aus. Religiöse Erfahrungen werden in manchen ihrer Traditionen deutlich hervorgehoben, in anderen weniger deutlich.

Nicht nur die Rolle der Erfahrungen, auch die Rede von *religiösen* Erfahrungen erscheint als problematisch. Vor allem die ethnozentrischen Bedeutungsschattierungen des Religionsbegriffes sind es, die einen solchen Begriff problematisch erscheinen lassen: Religion deckt demnach nur ein besonderes, von der westlichen Kultur geprägtes Phänomen ab, dessen Übertragung schon auf den Islam oder den Buddhismus die kulturellen Unterschiede übergehe.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. GEERTZ 1986. Sehr deutlich findet sich dieser erfahrungsnahe Ansatz ausformuliert bei WIKAN 1991.

<sup>4</sup> VGL. NEITZ und SPICKARD 1989; YAMANE und POLZER 1994.

<sup>5</sup> Am ausdrücklichsten in NEITZ und SPICKARD 1990.

<sup>6</sup> Vgl. HAUSSIG 1999, 39-54.

Die Frage, wann wir von einer religiösen im Unterschied etwa zu einer ästhetischen Erfahrung sprechen können, möchte ich hier gar nicht anschneiden, und ich glaube auch nicht, daß sie sich analytisch entscheiden läßt. Noch weniger möchte ich die Frage behandeln, wie wir mit dem Begriff „religiös“ umgehen, wenn eine in Religion A als religiös gehandelte Erfahrung in Religion B nicht als religiös angesehen wird – und wenn Religion B gar bezweifelt, ob sie denn rechtens überhaupt als Religion angesehen werden will.

Um solche ethnozentrischen Einseitigkeiten zu vermeiden, bevorzuge ich den Begriff der Transzendenz Erfahrung.<sup>7</sup> Er bezieht sich auf ein nicht nur im Bereich der Religion vorkommendes Phänomen, erlaubt es jedoch auch, auf die Spezifik kultureller Ausprägungen religiöser Erfahrungen einzugehen.

Mit dem Begriff der Transzendenz Erfahrung schließe ich, wie schon erwähnt, an die Phänomenologie in der Tradition von Husserl, Schütz und Luckmann an. In diesem phänomenologischen Verstande ist Erfahrung ein elementarer Prozeß des Bewußtseins. Vor allem nach den anthropologischen Ausweitungen Schütz' und Luckmanns<sup>8</sup> sollte man sich Bewußtsein keineswegs mehr als körperlose Kognitionen vorstellen. Zum Bewußtsein zählt auch der Leib (etwa das leibliche Wahrnehmen und Handelns sowie die Gefühle).

Als Prozeß des Bewußtseins weist Erfahrung grundsätzlich eine zeitliche Struktur auf: Erfahrungen haben einen Anfang und ein Ende, jeweils mit protentiven und retentiven Aspekten. Das unterscheidet sie – phänomenologisch gesprochen – von den Erlebnissen. Erlebnisse weisen zwar einen intentionalen Bezug auf, aber keinen fest umschriebenen zeitlichen (und noematischen) Kern.

Intentionalität ist das Merkmal, das die Prozesse des Bewußtseins auszeichnet. Sie bezeichnet den bloßen Umstand, daß Erfahrungen immer Erfahrungen *von etwas* sind. Im Grunde gilt das auch von Erlebnissen, sieht man davon ab, daß bei Erlebnissen das, wovon sie sind, nicht klar abgegrenzt ist. Genau dies aber trifft auf den Fall der Erfahrungen zu. Sie sind bezogen auf etwas, und dieses Bezogen-sein bestimmt ihre Einheit.

Im Unterschied zu substantialistischen Auffassung darf diese Einheit (jedenfalls nicht ausschließlich) aus dem erklärt werden, was erfahren wird. Die Einheit der Erfahrung ist vielmehr zu guten Stücken ein Produkt des leistenden Bewußtseins selber: Durch Typisierungen, durch die Erzeugung einer Horizontstruktur, durch appräsentative Ergänzungen u.a. ist das Bewußtsein an der Schaffung der Erfahrung aktiv beteiligt.

Daß Erfahrung keineswegs als passives Erleiden der Welt verstanden werden und deswegen nicht in eine zweigliedrige Ontologie von Außen und Innen zerfällt, macht vor allem die Rolle

---

<sup>7</sup> Vgl. LUCKMANN 1991; KNOBLAUCH 1998.

des Handelns deutlich. Handeln wird phänomenologisch keineswegs kategorisch vom Erfahren unterschieden. Ganz im Gegenteil stellt es eine besondere Form des Erfahrens dar: Handeln zeichnet sich lediglich durch seine im Vergleich zu anderen Formen des Erfahrens besondere Zeitstruktur aus: es beinhaltet einen Vorentwurf des zukünftig Erfahrenen, es ist ein Erfahren *modo futuri exacti*.

Im Rahmen der phänomenologisch orientierten Religionssoziologie bezeichnet Transzendenz keinen über das menschliche Erfahren hinausgehenden Bereich. Vielmehr ist sie ein notwendiges Merkmal des menschlichen Erfahrens selbst. Die Erfahrung der Transzendenz beruht auf der Intentionalität des Bewußtseins: eben weil, wie gesagt, Erfahrungen immer Erfahrungen von etwas sind. Erfahrung zeichnet sich dadurch aus, daß das Erfahren auf etwas Erfahrenes bezogen ist, das nicht mit dem zeitlichen Vorgang des Erfahrens identisch ist.<sup>9</sup> In diesem Sinne transzendiert das vom Bewußtsein konstituierte Erfahrene den Vorgang des Erfahrens. Zudem verweist jede einzelne Erfahrung auch durch den zeitlichen Horizont vorhergehender und nachfolgender Erfahrungen über sich hinaus auf andere Erfahrungen und kann dadurch typisiert werden. Transzendenz kann als die in der Struktur des menschlichen Bewußtseins angelegte »Metaphysik der Präsenz« angesehen werden: Etwas erscheint als unmittelbar gegeben, das tatsächlich erst durch die Eigenleistungen des Bewußtseins konstituiert wird.<sup>10</sup>

Genau diese Metaphysik der Präsenz ist es, die als Grundlage der „Epoché der natürlichen Einstellung“ angesehen werden kann. Es ist diese natürliche Einstellung, die den Ausgangspunkt für die Unterscheidung verschiedener Ebenen von Transzendenz bildet, die Schütz und Luckmann vorschlagen<sup>11</sup>:

Wenn wir im Erfahren und Handeln mit zeitlich und räumlich nicht unmittelbar Erfahrbarem konfrontiert werden - mit Erinnerungen, mit Zukunftsplänen und -ängsten, mit Wirkungen von Ursachen, die nicht unmittelbar zugänglich sind oder mit Zielen, die wir nur durch technologische Mittel erreichen können, haben wir es mit »kleinen Transendenzen« zu tun. Der Umgang mit anderen Akteuren, denen wir Intentionalität zuschreiben, stellt eine mittlere Transzendenz dar. Der Unterschied zwischen beiden hat eine deutlich pragmatische Dimension. Denn während wir kleine Transendenzen prinzipiell wenigstens in einigen Fällen selbst überwinden können (wir bewegen uns zum Ursachenherd, wir warten ab und sehen

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu SCHÜTZ und LUCKMANN 1984.

<sup>9</sup> Das heißt als Horizontintentionalität und Spontaneität. Zur Transzendenz der Erfahrung vgl. HUSSERL 1973: 145.

<sup>10</sup> Zur Metaphysik der Präsenz vgl. DERRIDA 1979.

<sup>11</sup> Vgl. SCHÜTZ und LUCKMANN 1984: Kap. VI.

dann, was geschieht), sind die Bewußtseinsvorgänge der anderen uns nie so zugänglich wie unsere eigenen. Sie sind immer nur mittelbar, also durch Kommunikation, zu erschließen. Beide Transzendenzen kennzeichnen den Alltag; und der Alltag besteht genau darin, mit diesem Transzendenzen auf eine routinisierte Weise umzugehen. Wie problematisch die Dinge, Räume und Verläufe von Ereignissen auch einzuschätzen sind, wir lernen mehr oder weniger gut mit ihnen umzugehen.

Haben wir uns an den Umgang mit 'gewöhnlichen Dingen' und 'normalen Menschen' gewöhnt, haftet diesen Transzendenzen wenig Ungewöhnliches an, und wo dieser Umgang dennoch ein Problem bleibt, bilden wir Institutionen, die diese Probleme dauerhaft und routinemäßig zu lösen helfen. Die Probleme, die die kleinen Transzendenzen aufwerfen, werden vorwiegend mit magischen oder technischen Mitteln bewältigt; die Probleme, die die Alterität der anderen aufwerfen (Glaubwürdigkeit, Verantwortlichkeit, Wechselseitigkeit usw.), werden typischerweise in entsprechenden Institutionen (Schwur, Versprechen, Tausch usw.) gelöst.<sup>12</sup>

Aufgrund des transzendenten Charakters jeder Erfahrung ist die normalisierte Routine jedoch grundsätzlich instabil. Die Alltagswelt wird immer von Erfahrungen bedroht, die nicht routinemäßig bewältigt werden können. »Solche Erfahrungen reichen von der Hilflosigkeit im Angesicht unkontrollierbarer natürlicher Ereignisse bis zum Wissen um den Tod. Sie werden regelmäßig von Angst oder Ekstase (...) begleitet. Erfahrungen dieser Art werden in aller Regel als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefaßt.«<sup>13</sup> Erfahrungen großer Transzendenzen bilden die Grundlage für das, was wir religiös nennen, sind jedoch nicht per se schon Religion. Ein Beispiel dafür sind etwa ästhetische Erfahrungen, die ja schon seit der klassischen Antike durch große Transzendenzen (durch „geniale Eingebung“) erklärt werden.<sup>14</sup> Erst dort, wo sie mit einer Deutung verbunden sind, die eine Trennung von Alltag und anderen Wirklichkeiten (häufig als Trennung von Sakralem und Profanem) vollzieht, können wir in einem engeren Sinne von Religion und dann auch von religiösen Erfahrungen sprechen.

Diese Unterscheidung zwischen Transzendenzerfahrungen und Deutungen der Transzendenz muß betont werden, da hier ein Unterschied zu Luckmanns Ansatz besteht. Luckmann nämlich geht von einer gegenwärtigen Tendenz zur Schrumpfung der Transzendenzspannweite aus: Anstelle jenseitiger Wirklichkeiten würden Körper und

---

<sup>12</sup> Die verschiedenen Prozesse der Sedimentierung, der Routinisierung und der Institutionalisierung können hier nicht dargestellt werden. Vgl. dazu BERGER und LUCKMANN 1969.

<sup>13</sup> Vgl. LUCKMANN 1991: 96.

<sup>14</sup> Vgl. JAUSS 1990.

Selbsterfahrung immer wichtiger.<sup>15</sup> Meines Erachtens aber sollten hier zwei Ebenen unterschieden werden: Denn eine Reihe gegenwärtig sehr populärer Formen der körperlichen Erfahrung des Selbst sind, wie wir sehen werden, durchaus nichtalltäglich und damit „große Transendenzen“. Dagegen werden sie häufig nicht mehr als „andersweltlich“, religiös oder jenseitig verstanden. Man kann sich den Unterschied zwischen der Erfahrung großer Transendenzen und ihrer Deutung an einem einfachen Beispiel vor Augen führen: dem Bungee-Jumping. Heutzutage wird Bungee-Jumping im wesentlichen gemacht, um einen „Kick“ zu bekommen: eben eine völlig ungewöhnliche außeralltägliche Erfahrung zu machen, die so dramatisch sein kann, daß sie bei vielen der Todesangst sehr nahe kommt. Einer zusätzlichen Deutung bedarf diese Erfahrung nicht. Ganz anders dagegen die ursprüngliche Form. Denn beim Bungee-Jumping handelt es sich zuerst um ein auf den südpazischen Pentecost-Inseln betriebenes religiöses Ritual, mit dem der Kontakt zu den Göttern hergestellt und damit ein Ritual vollzogen wird. Dieser göttlichen Deutung bedarf es heute nicht mehr. Zwar muß es sich beim heutigen Bungee-Jumping nicht um ein völlig leeres Transzendieren ins Diesseits handeln: es steht einem frei, darin eine biographisch relevante Mutprobe, eine Charakterherausforderung oder eine Erfüllung der kulturellen Spaßforderung zu sehen. Doch genau das macht deutlich, daß wir es hier eben nicht mehr mit religiöser, sondern mit kultureller Ekstase zu tun haben – und zwar einer Kultur, in der das erfahrende Selbst im Mittelpunkt steht.

Daß Transendenzerfahrungen als säkular oder religiös gedeutet werden können, zeigt schließlich auch das Phänomen der Tarantela bzw. sein deutsches Äquivalent: der St. Veits-Tanz. Während die Tarantela konventionell als eine weltliche Ekstase galt, die man sich durch eine (in Italien gar nicht existente) Tarantel-Art erklärte, wanderte das Phänomen nach Deutschland, wo es in einen eindeutigen katholischen Kontext gestellt wurde.<sup>16</sup>

### 3. Die kulturelle Prägung der Erfahrung

Der Übergang von der Phänomenologie zur Soziologie (oder überhaupt: empirischen Wissenschaft) der Transendenzerfahrung setzt mit dem Problem der Beobachtung ein. Bei allen Erfahrungen nämlich stellt sich die Frage, wie wir sie beobachten können, wenn wir sie

---

<sup>15</sup> Vgl. LUCKMANN 1990.

<sup>16</sup> Einen ähnlichen Fall kennen wir vom Stamm der Abelam in Neu Guinea, wo junge Unverheiratete zuweilen alle Symptome dessen zeigen, was andernorts als Besessenheit angesehen werden würde. Sie werden in diesem Zustand mit einem Wort bezeichnet, das bei uns taub bedeutet. Dabei bewegen sie sich hysterisch und üben offenbar unkontrollierte Gewalt aus. In ihrer Position werden ihnen solche Ausbrüche gestattet, ja sie bringen ihnen sogar Prestige. Doch auch hier fehlt jede Vorstellung einer Geisterbesessenheit. Das scheint übrigens auch für ein in Neu Guinea weiter verbreitetes Phänomen zu gelten, das als Pilz-Krankheit bezeichnet wird. Vgl. LEWIS 1971.

nicht selber machen. Da wissenschaftliche Erfahrungen (im Unterschied zu phänomenologischen) grundsätzlich aus der Beobachterperspektive gemacht werden, ist dieses Problem in der empirischen Wissenschaft auch besonders virulent. Während sich die Phänomenologie wenigstens die profanen Erfahrungen zum Gegenstand machen und die Theologie auf die Möglichkeit von Transzendenzerfahrungen berufen kann<sup>17</sup>, bleibt der Wissenschaft hier selbst nur die Lösung, die wir aus dem Alltag können: Erfahrungen sind nur durch Kommunikation zugänglich. Sie hat also keinen unmittelbaren, privilegierten Zugang zur Erfahrung, sondern nur einen über Kommunikation vermittelten. Anders gesagt: was sie beobachtet, ist nicht die Erfahrung, sondern die Kommunikation der Erfahrung. Bevor wir uns den damit verbundenen Folgeproblemen zuwenden, muß vor systemtheoretischen Verkürzungen gewarnt werden: Auch wenn wir wissenschaftlich nur die Kommunikation der Erfahrung „beobachten“ können, bedeutet dies nicht, daß Erfahrung ausschließlich eine Konstruktion der Kommunikation sei. Gerade im besonderen Falle der Kommunikation von Transzendenzerfahrungen können wir gar nicht anders als anzunehmen, daß dem Kommunizieren ein Erfahren (und ein Erfahrenes) zugrunde liegt, das die Kommunikation erst motiviert. Kommunikation setzt Erfahrung voraus, schließt an sie an und wird von ihr veranlaßt. Das zeigt sich auch daran, daß wir in jeder empirischen Untersuchung die Aufgabe haben, zwischen den Erfahrungen, die fiktiv (etwa in der schönen Literatur) geschildert oder die einfach erfunden wurden, und jenen, die gemacht wurden, unterscheiden können müssen – eine Unterscheidung, die analytisch zentral ist, auch wenn sie im Einzelfall häufig schwer zu ziehen ist.

Eingedenk dieser methodologischen Forderungen sollte man jedoch klar machen, in welchem Ausmaße Erfahrungen kommunikativ vermittelten Deutungen unterliegen, die dem gesellschaftlichen Wissensvorrat entstammen. Wie dies geschehen kann, analysieren Berger und Luckmann unter dem Begriff der Legitimationen. Sie beginnen, auf der ersten Ebene der Legitimationen, mit dem „System sprachlicher Objektivationen menschlicher Erfahrungen“, also etwa dem Vokabular und dessen Semantik. Dazu gehören beispielsweise Bezeichnungen für Verwandte, die besonders in einfachen, vom Verwandtschaftssystem geregelten Gesellschaften besonders relevant sind. Auf der nächsten Ebene treten „theoretische Postulate in rudimentärer Form“ auf: verschiedene Schemata, die objektive Sinngefüge miteinander verknüpfen. Als Beispiel verweisen sie auf Sprichwörter, also eine Art Regelwissen: „Wer seinen Vetter bestiehlt, bekommt Warzen auf die Hände“. Auf der dritten Ebene „stehen explizite Legitimationstheorien, die einen institutionellen Ausschnitt an Hand eines

---

<sup>17</sup> Das zeigt SCHWARZ (in diesem Band) sehr schön am Beispiel der Theologie Schillebeeckx‘.



differenzierten Wissensbestandes erklären“.<sup>18</sup> Hier wird also ein besonderes Sonderwissen vorausgesetzt. Auf der vierten Ebene finden sich dann schließlich „synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionale Ordnung als symbolische Totalität überhöhen“.<sup>19</sup>

Wie Berger und Luckmann andeuten, beginnt die kulturelle Prägung von Erfahrungen keineswegs erst mit dem Akt ihrer Kommunikation. Es ist auch nicht erst die Rekonstruktion der Erfahrung in der Erinnerung, die sich üblicherweise an kulturell vorgegebenen Schemata, Deutungsmustern und Deutungsrahmen orientiert. Schon der bloße Vorgang des Erfahrens selbst impliziert Prozesse der Typisierung mit vergleichbaren Erfahrungen. Auch wenn Typisierung selbst ein Bewußtseinsprozeß ist, wird er in jedem empirischen Fall von sprachlichen (semantischen und grammatischen) Kategorien geleitet.

Schon auf der Ebene subjektiven Erfahrens tritt also gesellschaftlich vermitteltes Wissen auf. Dieser wissenssoziologische Befund wird noch deutlicher, wenn wir uns dann auch der Kommunikation solcher Erfahrungen – wie gesagt: Voraussetzung einer jeden wissenschaftlichen Arbeit – zuwenden. Wir befinden uns damit also mitten im Gebiet der Wissenssoziologie, die sich mit der „Prägung“ dieser Erfahrungen auch detaillierter beschäftigt hat.<sup>20</sup>

Sofern Erfahrungen kommuniziert werden müssen, um beobachtbar zu sein, sind sie ohnehin schon immer von kulturellen und sprachlichen Deutungsmustern geprägt, die nicht nur die Motive, sondern auch *die sprachlichen Klassifikationsschemata, die sprachliche und außersprachliche Metaphorik sowie die kulturellen Modelle* umfaßt. Gesteht man dies zu, dann bedeutet dies jedoch noch nicht, daß jede Erfahrung kulturell determiniert ist. Kulturen legen nicht nur fest, sie schaffen auch Möglichkeiten. Zweitens sind die Erfahrungen insofern kulturell geprägt, als sie in bestimmten *kommunikative Formen* (Memorat, Interview, Konversionsgeschichte) rekonstruiert werden, die häufig gattungsartig verfestigt sind. Geben schon die gattungsartigen Formen inhaltliche Präferenzen vor, so wirken auch Kontexte selektiv: Ob Erfahrungen verschriftlicht, ja sogar gedruckt werden, ob sie in einem feierlichen Rahmen inszeniert oder informell berichtet werden, spielt ebenso in die Selektion von Themen und Aspekten hinein wie die Selektion der sozialen Akteure: Gruppen von Betroffenen, Experten, Entscheidungsträgern usw.

Doch nicht nur Gruppen, ihre soziale Strukturen und Machtverhältnisse sind relevant für die Soziologie der Transzendenzerfahrung. Von besonderem Gewicht sind die Weltansichten und

---

<sup>18</sup> BERGER und LUCKMANN 1970: 101.

<sup>19</sup> BERGER und LUCKMANN 1970: 102.

symbolischen Traditionen der jeweiligen Gesellschaft bzw. der Subkulturen. Hier stellt sich zum einen schon die Frage nach der *Wirklichkeitstheorie*: welche Transzendenzerfahrungen gelten als berichtenswert, welchen wird eine Form gewidmet, welche verdienen (bei wem) Aufmerksamkeit?<sup>21</sup> Und in diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die schon angeschnittene Frage, ob und welche Transzendenzerfahrungen als religiös anzusehen sind und welche nicht – eine Frage, die anhand der Differenz von Sakralem und Profanem entschieden wird.<sup>22</sup>

Die Betonung der Transzendenzerfahrungen und ihrer kommunikativen Prägung kommt noch nicht einmal einer Entscheidung zwischen der Scylla der Funktionalismus und der Charybdis des Substantialismus gleich.<sup>23</sup> Der Substantialismus betont die besonderen Inhalte, die Transzendenzerfahrungen von anderen Erfahrungen auszeichnen. So hat etwa Rudolf OTTO die Besonderheit dieser Erfahrung des ›Heiligen‹ als ›Numinoses‹ bestimmt: Das religiöse Gefühl geht von einem numinosen Objekt außerhalb des fühlenden Subjekts aus.<sup>24</sup>

Substantialistisch ist dieser Ansatz insbesondere, weil er davon ausgeht, daß das Wesen dieser Erfahrung vom Erfahrenen selbst herrührt, daß Religion also im Wesenskern identisch bleibt und sich nur ihre kulturellen Erscheinungsformen (Symbolik und Institutionalisierungsformen) unterscheiden. Kultur kann sie also nicht wesentlich beeinflussen, sondern bestenfalls nur affizieren, elaborieren oder reduzieren. Und genau dies geschehe durch Kommunikation.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Für die Unterscheidung von verschiedenen Modellen der kulturellen Prägung vgl. KNOBLAUCH 1999. Kap. 9.

<sup>21</sup> Zur Wirklichkeitstheorie vgl. SCHÜTZ und LUCKMANN 1984.

<sup>22</sup> Um ein weiteres Beispiel zu geben: SPENCER (1965) beschreibt Trance-Zustände bei den Sumburu, einer nomadischen Hirtengesellschaft in Nordkenia. Unverheiratete Sumburu-Männer zwischen 15 und 30, also quasi postadulose, die Moran genannt werden, fallen unter bestimmten Umständen leicht in Trance. Das geschieht besonders in Frustrationssituationen und findet seinen Ausdruck im heftigen Schütteln der Körperextremitäten. Typischerweise geschieht dies etwa, wenn eine Gruppe Moran von einer rivalisierenden Gruppe vor den Augen von Mädchen im Tanzen geschlagen wird, oder wenn eine ihrer Mädchen heiratet; während der Initiation oder wenn sie von einer neuen Altersklasse jüngerer Männer gefolgt werden. Außerhalb dieser Situationen können Sumburu-Männer auch bei Militärparaden in Trance verfallen. Wir haben es hier offenbar mit einer stark kulturell bedingten Reaktion zutun, denn haben die Männer einmal den Moran-Status überwunden, hören sie auf, sich zu schütteln. Dabei ist zu bedenken, daß die Weltansicht der Sumburu die Besessenheit nicht kennt.

<sup>23</sup> YAMANE und POLZER (1994) schlagen die Unterscheidung zwischen „experiential-expressive“ und cultural-linguistic views“ vor, die jedoch zwischen expressiv und linguistisch zu viele Überschneidungen aufweist.

<sup>24</sup> Subjektiv komme dieses Gefühl in dem zum Ausdruck, was Otto „fascinans“ bezeichnet; der Wert, den das Numinose an sich habe, nennt er „augustum“, das, wie schon bei Schleiermacher, Ausgangspunkt für alle weiteren Wertbildungen sei.

<sup>25</sup> Hier nun kann eine metaphysische, religiöse Variante identifiziert werden, die diese Vorgabe durch transzendente Mächte erklärt. Wir könnten hier von einem *religiös-substantialistischen Modell* reden. Im Unterschied dazu finden sich auch *materialistische Modelle*, in denen die Transzendenzerfahrung auf biologische, physikalische oder andere natürliche Ursachen zurückgeführt wird, die ihrerseits sozusagen als „materiale Substanz“ der religiösen Erfahrung erscheinen.

*Funktionalistische* Ansätze sehen Religion als eine Funktion innerweltlicher Prozesse, seien diese psychologischer, soziologischer oder ökonomischer Art.<sup>26</sup> Während der Substantialismus Erfahrungen als etwas Passives ansieht, das vom Erfahrenen affiziert wird (oder von physiologischen Abläufen ausgelöst wird), können hier Erfahrungen sogar als aktive Prozesse angesehen werden, in denen das Erfahrende konstruiert wird. In vielen funktionalistischen Theorien fließt Kultur schon in die elementaren Konstitutionsprozesse der Erfahrung ein, sie kann als Kontextfaktor berücksichtigt werden und entscheidet schließlich, was überhaupt als religiöse Erfahrung angesehen wird und was nicht. Funktionalistische Ansätze zeichnen sich dadurch aus, daß sie sowohl die Inhalte wie die Form und das Vorkommen religiöser Erfahrungen mit anderen Faktoren in Beziehung setzen. Allerdings gehen sie davon aus, daß die Verbreitung, die Inhalte und ihre Formen kulturell variabel sind – eine Variabilität, die sich in der Kommunikation der Erfahrungen und ihren Kontexten (also sozialstrukturellen und biographisch-psychologischen Faktoren) ausdrückt. Die Möglichkeit, daß die Transzendenzen, über die berichtet wird, Auslöser der Erfahrung sein können, muß für den Funktionalismus gar nicht ausgeschlossen werden; die Geltung der Erfahrungen werden aber prinzipiell in Klammern gestellt. Denn für die beobachtende empirische Forschung zeigt sich immer nur die kommunikativ objektivierte Erfahrung, und selbst wenn eine Introspektion eigener Erfahrungen vorgenommen wird, muß aus Sicht beider Zugänge ihre kulturelle Geprägtheit eingeräumt werden – die deswegen auch einer der zentralen Gegenstände der Forschung sein muß. (Universalistische Versuche eines Vergleichs einer „Erfahrung“ über verschiedene Kulturen hinweg scheitern weitgehend an ihrer kulturspezifischen kommunikativen Verfaßtheit – ein Problem, das aber durch die mögliche Triangulation z.B. mit biophysischen Daten prinzipiell wenigstens angegangen werden könnte.<sup>27</sup>) Wenn wir also empirisch von Transzendenzerfahrungen reden, müssen wir immer von ihren kulturell gedeuteten, kommunikativ geprägten Ausformungen ausgehen. Daß dennoch diese Erfahrungen nicht mit ihrer Kommunikation gleichgesetzt werden darf, machen gerade die jüngeren religiösen Entwicklungen in Richtung auf eine „Spiritualisierung“ der Religion deutlich, auf die ich abschließend eingehe.

#### 4. Transzendenzerfahrung, Glaube und Spiritualisierung

Die verschiedenen kulturellen und kommunikativen Ausprägungen von Transzendenzerfahrungen bilden also rechtens einen Gegenstand der Soziologie. Diese

---

<sup>26</sup> Eine Übersicht über verschiedene funktionalistische Ansätze bietet KNOBLAUCH 1999.

betrachtet sich besonders die kommunikativen Kontexte, in denen Erfahrungen objektiviert werden, die sozialen Netzwerke, Beziehungen und Institutionen, in denen solche Erfahrungen eine Rolle spielen, gepflegt oder unterdrückt werden. Religiöse Erfahrungen spielen hier zweifellos eine zentrale Rolle, doch sollte man immer daran erinnern, daß große Transzendenzerfahrungen auch in ganz anderen Kontexten auftreten können. Von religiösen Erfahrungen sollten wir also nur dort sprechen, wo wir es eindeutig mit als religiös markierten Kommunikationstraditionen zu tun haben. Dies ist aber gerade in den gegenwärtigen westlichen Gesellschaften nicht mehr die Regel. So finden sich etwa in der Untersuchung von Hay und Heald über religiöse Erfahrung in Großbritannien deutliche Unterschiede zwischen dem Vorkommen herkömmlich religiös verstandener Erfahrungen und ihrer religiösen Deutung<sup>28</sup>:

	% berichten das % deuten das religiös ./.		
Bewußtheit der Präsenz Gottes	27	80	21,6
Bewußtsein Hilfe durch Gebet zu erlangen	25	79	19,8
Bewußtsein einer leitenden Gegenwart, die nicht Gott ist	22	58	12,8
Bewußtsein eines heiligen Wesens in der Natur	16	61	9,8
Bewußtsein eines Musters in der Synchronizität	29	32	9,3
Bewußtsein der Präsenz einer verstorbenen Person	18	35	6,3
Bewußtsein der Präsenz des Bösen	12	38	4,6
Erfahrung, daß alle Dinge eines sind	5	55	2,75

Die Daten stammen aus einer wenig bekannten Tradition der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Transzendenz-Erfahrungen.<sup>29</sup> Dabei erweist sich der Begriff der Transzendenzerfahrung als höchst nützlich, da es sich, genau genommen, um mehrere getrennte Traditionen handelt, die sich gegenseitig kaum wahrnehmen, obwohl sie zuweilen dieselben Phänomene untersuchen: Die Erforschung religiöser (häufig im Sinne von „mystischer“) Erfahrungen<sup>30</sup>, die Erforschung paranormaler „Spontanerfahrungen“<sup>31</sup> und schließlich die Forschung zu veränderten Bewußtseinszuständen („Altered States of

<sup>27</sup> Das Problem dieser Vorgehensweise besteht in vielen Fällen darin, daß statt einer Triangulation feste Variablen angenommen werden, und zwar entweder auf der Seite der kommunikativen Ausprägungen oder auf der Seite der biophysischen Prozesse.

<sup>28</sup> Nach BEIT-HALLAHMI und ARGYLE 1997: 67.

<sup>29</sup> Eine ähnliche Unterscheidung nimmt auch HOOD 1975 vor, der zwischen 20 Items für einen „general mystical experience factor“ und 12 Items für den „religious interpretation factor“ unterscheidet.

<sup>30</sup> Eine gewichtige Rolle spielen sicher auch die Anstrengungen des britischen Zoologen HARDY (1979), der zwischen 1969 und 1979 mehr als 3 000 sogenannter „qualitativer“ Beschreibungen religiöser Erfahrungen sammelte und auf 92 verschiedene Typen verteilte. Hardys Methode folgt der soziologisch naiven Sammlung als „phänomenologisch“ bezeichneter Berichte von Erfahrungen, die nach vorgefertigten Kategorien klassifiziert, vielleicht besser: rubriziert werden.

<sup>31</sup> Zwischen 1962 und 1992 fanden mindestens 20 nationale Erhebungen zu paranormalen Erfahrungen statt. Vgl. MCCLENON 1994: 21.

Consciousness“ bzw. „Andere Bewußtseinszustände“).<sup>32</sup> Diese strenge Trennlinie zwischen Umfragen zu religiösen und paranormalen Phänomenen ist nicht nur deswegen verwunderlich, weil es offenbar besondere Erfahrungen gibt, die gar nicht religiös gedeutet werden (und vermutlich paranormale Erfahrungen, die religiös gedeutet werden). Sie ist vor allem deswegen irreführend, weil sich das untersuchte Phänomenfeld deutlich überschneidet: In Umfragen zur religiösen Erfahrung wie in denen zu „psychic“ oder paranormalen Erfahrungen wird nach Begegnungen mit Toten, nach Erfahrungen einer anderen Macht oder nach besonderen Visionen gefragt.

Von besonderem Interesse sind hier die kulturvergleichende Untersuchungen.<sup>33</sup> Zu nennen sind die Arbeiten von Erika BOURGUIGNON.<sup>34</sup> Auf der Grundlage des Konzeptes der „Altered States of Consciousness“ findet sie in 437 von 488 Gesellschaften institutionalisierte, kulturell strukturierte Formen besonderer Bewußtseinszustände, die sie als zentrale Grundlage religiöser Gruppierungen ansieht. Ebenso wie LEWIS (1971) und Mary DOUGLAS<sup>35</sup> stellt BOURGUIGNON dabei einen relativ stabilen Zusammenhang zwischen solchen Transzendenzerfahrungen und sozialen Spannungen, sozialer Randlage oder sozialem Wandel fest. Dabei scheinen die sozial Gefährdeten besonders zu solchen Erfahrungen zu neigen, in denen gleichsam ihre soziale Jenseitigkeit aufscheint.

Dieser anthropologische Hintergrund ist für die Betrachtung gegenwärtiger Tendenzen der Transzendenzerfahrung in unseren Gesellschaften sehr auffällig. Denn die Daten zu den Transzendenzerfahrungen hierzulande weisen eine gemeinsame Tendenz auf: Sie beschränken sich keineswegs auf marginalisierte, durch soziale Mobilität bedrohte oder in sozialen Konflikten aufgeriebene Gruppen. So finden sich z.B. bei den englischen Befragten, die religiöse Erfahrungen angaben, außergewöhnliche viele mit guter Ausbildung und besserer

---

<sup>32</sup> So zielt etwa GREELEYs 1975: 15 großangelegte Untersuchung von 1973 auf die Frage "whether psychics are more religious, we must respond by saying that they are certainly not in terms of religious devotion, but perhaps they are in terms of fundamental world view, and at least some of them are substantially less religious than the general population". Auch WUTHNOW 1978: 67ff bezieht zwar religiöse Gruppen mit ein, konzentriert sich aber bei seiner Befragung auf die parapsychologische Kategorie der "außersinnlichen Wahrnehmungen". Er fand bei 73% der von ihm befragten Nordkaliforniern ASWs. Mehr der Befragten glauben an die okkulten als an die religiösen Lehren. Zwar führten marginale religiöse Gruppen (Mormonen, Mohamedaner und "andere" (85%) die Liste an (73%) vor der Gruppe der Anhänger östlicher Religionen (71%); interessanterweise hatten die "Nichtreligiösen" einen höheren Anteil (60%) als konventionell Religiöse (55%).

<sup>33</sup> Wegweisend dafür waren zweifellos die Arbeiten von LUDWIG (1969), der folgende Merkmale aufstellte: Veränderung des Denkens, gestörter Zeitsinn, Kontrollverlust, Veränderung des Gefühls, Veränderungen des Körperimages, Wahrnehmungsverzerrungen, Veränderung der Bedeutungen (erhöhte Bedeutung subjektiver Erfahrung), Unaussprechlichkeit, Gefühl der Verjüngung, Hypersuggestibilität. Für jüngere Untersuchungen vgl. DITTRICH 1993/1994.

<sup>34</sup> Vgl. BOURGUIGNON 1973.

<sup>35</sup> DOUGLAS 1979: 74 geht davon aus, daß „the inarticulateness of the social organisation in itself gains symbolic expression in bodily dissociation“, wobei „trance as a form of dissociation“ betrachtet werden könne.

Klassenlage.<sup>36</sup> (Es dürfte auch nicht mehr überraschen, daß das Verhältnis zwischen religiösen Erfahrungen und *Religionszugehörigkeit* keineswegs eindeutig ist, sondern ein hoher Anteil an Nichtkirchlichen angibt, dezidiert „religiöse“ Erfahrungen gemacht zu haben.)

Die Umfragen weisen auch auf eine deutliche Zunahme solcher Erfahrungen (und der Bereitschaft, sie anzugeben) hin. Wie mehr als zwanzig zu diesem Thema in den USA durchgeführten Untersuchungen zeigen, nahm der Anteil derer, die über außergewöhnliche Erfahrungen berichteten, in den letzten dreißig Jahren enorm zu, und auch die Zahl derer, die über im engeren Sinne religiöse Erfahrungen berichten, stieg im Zeitraum von 1970 bis 1987 von knapp 20% auf über 50%.<sup>37</sup> In einer deutschen Umfrage aus dem Jahre 1999 gaben fast 73% der Befragten an, eine besondere paranormale Erfahrung gemacht zu haben.<sup>38</sup>

Diese Tendenz, persönliche Erfahrungen der Transzendenz zu machen und darüber zu kommunizieren, hängt alltagssprachlich mit einer Ersetzung des Begriffs des Religiösen durch den des Spirituellen zusammen. Der Begriff der *Spiritualität* (als subjektive Sonderform des Religiösen) eignet sich durchaus auch soziologisch, da er zum einen auf eine als transzendent erfahrene Wirklichkeit und zugleich auf eine Distanz zu institutionell definierten Vorstellungen des Religiösen hinweist. Dies gelingt ihm, zum anderen, gerade deswegen, weil er auf die Dimension der subjektiven Erfahrung der (großen) Transzendenz rekurriert.<sup>39</sup> Zweifellos läßt sich die Spiritualität in Gemeinschaft realisieren. Dabei werden auch hier die Gemeinschaften sozusagen reflexiv und instrumentell zu dem Zwecke gebildet, um die eigene Spiritualität zu erleben. Diese Tendenz scheint besonders ausgeprägt nicht nur in neuen Formen religiöser Gemeinschaftsbildung (etwa im charismatischen oder pfingstlerischen Bereich), sondern auch in der „Nutzung“ herkömmlicher Institutionen (Klöster; kirchliche Zeremonien, wie etwa Hochzeiten oder Gebete), welche als Mittel zur „psychologischen Entlastung“ angesehen werden.

Die als Spiritualität bezeichnete meist emotionale Betonung der individuellen Erfahrung wie auch die auf subjektiven religiösen Erfahrungen basierenden Gemeinschaftsbildungen sind zwar kein neues Phänomen. Sie kennzeichnen schon historisch denjenigen Typ religiöser

---

<sup>36</sup> Vgl. HAY 1982. Überraschenderweise stehen diese Erfahrungen auch nicht in einer festen Verbindung zu „psychologischen Defiziten“, da die positiven Antwortenden auch höher auf der Skala „psychological wellbeing“ lagen.

<sup>37</sup> YAMANE und POLZER 1994: 2. Dabei ist die methodische Frage unerheblich, ob die Zahl derer zugenommen hat, die solche Erfahrungen machen, oder derer, die bereit sind, über diese Erfahrungen zu berichten. Und angesichts der kulturellen Bedeutsamkeit dieser Phänomene, die tief in die Populärkultur moderner Gesellschaften reichen, fällt es auch schwer zu behaupten, daß es sich um statistische Artefakte handelt.

<sup>38</sup> Vgl. SCHMIED und DEFLORIN 2000.

Vergemeinschaftung, den man als 'Mystik' zu erfassen suchte. Während jedoch etwa die mittelalterliche Mystik auf besondere Bevölkerungsgruppen beschränkt war, zeichnet sich die gegenwärtige Spiritualität dadurch aus, daß sie sehr unterschiedliche Gruppen der Gesellschaft umfaßt. Man könnte geradezu von einer Universalisierung des Charismas sprechen, denn nunmehr gelten nicht mehr nur wenige als 'religiös musikalisch'. Vielmehr erheben mehr und mehr Menschen den Anspruch, solche Transzendenzerfahrungen gemacht zu haben oder machen zu können. Von Spiritualität zu reden, hat jedoch noch einen weiteren Grund. Denn während der Begriff der Religion (oder auch Religiosität) eine deutliche Orientierung an spezifischen, institutionell festgelegten Vorgaben besonderer religiöser Lehren und Liturgien sowie die Anerkennung der Legitimität eines besonderen religiösen Personals suggeriert, scheint die Spiritualität in all ihrer synkretistischen Beliebigkeit ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst zu suchen. Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigenen Transzendenzerfahrung als Quelle, Evidenz- und 'Güte'-kriterium der *eigenen* Religion anzusehen.

Es steht außer Zweifel, daß Spiritualität so eng mit der Individualisierung verkoppelt ist, daß man in ihr die Vollendung der „Sakralisierung des Individuums“ erkennen könnte, die Durkheim prognostiziert hatte. Deswegen verdiente die Spiritualität in Zukunft eine intensivere Erforschung.

Die Annahme, daß Spiritualität grundlegend an den Begriff der Transzendenzerfahrung gekoppelt ist, zeigt erneut, wie bedeutsam dieses Phänomen ist – auch wenn sie trotz ihres massenhaften Vorkommens von theologischer wie von religionswissenschaftlicher Seite noch immer häufig belächelt und als marginales Phänomen betrachtet wird. Stattdessen wird auf die Bedeutung der Religion bzw. des Glaubens hingewiesen. Doch wie der Begriff der Spiritualität auf eine durch Subjektivierung erreichte Distanz zur Religion hinweist, ist auch die Transzendenzerfahrung nicht identisch mit dem Glauben. Die hier vertretene These lautet, daß große Transzendenzerfahrung jeder Form von Religion zugrunde liegt. Wie jedoch betont wurde, müssen Erfahrungen großer Transzendenzen aber nicht unbedingt im religiösen Rahmen gedeutet werden. Sie sind also ein notwendiges, aber kein hinreichendes Merkmal von Religion: Erst dort, wo Transzendenzerfahrungen gemacht wurden, kann von Glaube und entsprechend Religion die Rede sein. Glaube und Religion setzen (neben dem Modell von getrennten sakralen und profanen Bereichen) gleichmit eine Unterscheidung zwischen Virtuosi, die die Erfahrungen machen, und Laien, die sie nicht gemacht haben, aber eben daran glauben, voraus. Glaube beruht auf einem *vermittelten* Wissen über

---

<sup>39</sup> In diesem Sinne erinnert er an GIDDENS' (1991) Kategorie der „Authentizität“, als quasi „eigentlicher“

Transzendenzerfahrungen. Wie Weber gezeigt hat, wird dessen Heiligkeit durch bürokratische Priesterapparate verschärft, die dieses Wissen institutionell und kommunikativ absondern und damit die Trennung von Sakralem und Profanem verstärken. Im Anschluß an Weber hat Bourdieu darauf hingewiesen, daß der Versuch einer „orthodoxen“ priesterlichen Kontrolle über dieses Wissen zu einem strukturellen Konflikt mit den Virtuosi und Charismatikern führt, da diese quasi fortwährend heterodoxes neues Wissen beanspruchen können. Religiöse Organisationen dienen deswegen u.a. zur Domestizierung von Transzendenzerfahrungen. Vor diesem Hintergrund ist dann auch die Eigenheit der Spiritualität zu verstehen, die sich eben nicht als Glaube verstehen will, sondern Anspruch auf einen eigenen Zugang zur Transzendenz erhebt. Dies kann als Grund dafür angesehen werden, daß die jüngeren Schübe von „Religiosität“ (bzw. besser. Spiritualität) an den großen Kirchen vorbeigegangen sind.

## LITERATUR

- BEIT-HALLAHMI, Benjamin und Michael ARGYLE 1997: *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London und New York 1997: Routledge.
- BERGER, Peter und Thomas LUCKMANN (1970): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main 1970: Fischer.
- BOURGUIGNON, Erika (Hg.) 1973: *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus 1973: Ohio State University Press.
- DERRIDA, Jacques 1979: *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt am Main 1979: Suhrkamp.
- DITTRICH, Adolf, HOFMANN, Albert und Hanscarl LEUNER (Hg.) 1994: *Welten des Bewußtseins*. 4 Bde. Berlin 1993/94: VWB.
- DOUGLAS, Mary 1979: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. New York 1979: Pantheon 1979.
- GEERTZ, Clifford 1986: Making experiences, authoring selves, in: Turner, Victor W. und Edward M. Bruner (Hg.), *The Anthropology of Experience*. Urbana und Chicago 1986, 337-380: University of Illinois Press.
- GIDDENS, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity*. London 1991: Routledge.
- GREELEY, Andrew M. 1975: *The Sociology of the Paranormal: A Reconnaissance*. Beverly Hills/ London 1975: Sage.
- HARDY, Alister 1979: *The Spiritual Nature of Man. A Study of contemporary religious experience*. Oxford 1979: Clarendon.
- HAUBIG, Hans-Michael (1999): *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin 1999: Philo.
- HAY, David 1982: *Exploring Inner Space. Scientists and Religious Experience*. London 1982: Mowbrow.
- HOOD, Ralph W. 1975: The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 14, 29-41.



- HUSSERL, Edmund 1973: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg 1977, 63, 86; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. 1. Teil: 1905-1920. Den Haag: Nijhoff 1973
- JAUSS, Hans Robert 1990: Über religiöse und ästhetische Erfahrung – zur Debatte um Hans Belting und George Steiner, in: *Wege des Verstehens*. München 1990, 346-377: Fink.
- KNOBLAUCH, Hubert 1998: Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, 147-186: Ergon.
- 1999: *Religionssoziologie*. Berlin und New York 1999: De Gruyter.
  - , Bernt SCHNETTLER und Hans-Georg SOEFFNER 1999: Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes, in: Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz: Universitätsverlag, 271-292.
  - , Bernt SCHNETTLER 2001, Die kulturelle Sinnprovinz der Zukunftsvision und die Ethnophänomenologie, in: *Psychotherapie und Sozialwissenschaften* 3,3, 228-249.
- LEWIS, I. 1971: *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth 1971: Penguin.
- LUCKMANN, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp.
- 1990: Shrinking transcendence, expanding religion, in: *Sociological Analysis* 50,2, 251-258. (dt.: Schrumpfende Transendenzen, expandierende Religion, in: *Wissen und Gesellschaft*: Konstanz: Universitätsverlag 2002, 139-154.
- LUDWIG, Arnold M. (1969): Altered states of consciousness, in: Charles T. Tart (Hg.), *Altered States of Consciousness. A Book of Readings*. New York 1969: Wiley and Sons.
- MATTHES, Joachim: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek bei Hamburg 1969, 130-168: Rowohlt.
- McCLENON, James 1994 *Wondrous Events. Foundations of Religions*. Philadelpia 1994: University of Pennsylvania.
- NEITZ, Mary Jo und James V. SPICKARD 1990: Steps toward a sociology of religious experience: The theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz, in: *Sociological Analysis* 51,1 (1990), S. 5-53.
- SCHÜTZ, Alfred und Thomas LUCKMANN 1984: *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt am Main 1984: Suhrkamp.
- SCHMIED, Ina und KNOBLAUCH; Hubert 1999, Berichte aus dem Jenseits – Eine qualitative Studie zu Todesnäheerfahrungen im deutschsprachigen Raum. In: Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz: Universitätsverlag, S. 187-216.
- SCHMIED, Ina und DEFLOREN, Raffaella 2000: Psychic experiences in German population: Conception and realization of an empirical study, in: F. Steinkamp (Hg.), *Proceedings of the 43<sup>rd</sup> annual Convention of the Parapsychological Association*. New York 2000, 86-98.
- SPENCER, P. (1965), *The Sumburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*. London: Routledge: 1965.
- WIKAN, Uma 1991: Toward an experience-near anthropology, in: *Cultural Anthropology* 6,1, 285-304.
- WUTHNOW, Robert 1978, Experimentation in American Religion. The New Mysticism and their implications for the churches. Berkeley 1978: UCP 1978.

YAMANE, David und Megan POLZER: Ways of seeing ecstasy in modern society:  
Experiential-expressive and cultural linguistic views, in: *Sociology of Religion* 55  
(1994), 1-25.